

Piccola Biblioteca 333

MANLIO SGALAMBRO

*Dell'indifferenza
in materia di società*



ADELPHI



C'è un idolo dinanzi al quale i contemporanei, anche delle più opposte convinzioni, si mostrano bigotti: la società. Tutto viene ricondotto alla società quasi fosse la barriera ultima, oltre la quale non si distingue ciò che pure sarebbe forse più essenziale: la vita e la morte, il bene e il male, la felicità e l'infelicità. Come dando licenza a una furia a lungo repressa («Come si pronunciò un tempo, con orrore, "stato di natura", così mi trovo a dire, con pari orrore, "stato di società"»), Sgalambro ha voluto, con questo *pamphlet*, scendere in mezzo alla «società» di cui tanto si parla per analizzare di che cosa è fatta. Sferzante, caustico, dichiaratamente provocatorio, ha così enunciato, con argomenti lucidi e appuntiti, le ragioni del suo dissociarsi da un amalgama politico-sociale dove la ricerca ansiosa della mediocrità va unita al desiderio di disprezzarla, in un circolo vizioso che permette di garantirsi con poca fatica una immeritata buona coscienza. La forma è diretta e bruciante, ma in filigrana si riconoscono i lineamenti di una «filosofia solitaria» che molti lettori hanno scoperto con ammirazione in questi ultimi anni.

«Vero, la società dovrebbe salvarci dall'universo che ci ingoia. Ma cosa ci salva dalla società?».

PICCOLA BIBLIOTECA ADELPHI
333

DELLO STESSO AUTORE:

Anatol

Del pensare breve

Dialogo teologico

La morte del sole

Trattato dell'empietà

MANLIO SGALAMBRO

*Dell'indifferenza
in materia di società*



ADELPHI EDIZIONI

© 1994 ADELPHI EDIZIONI S.P.A. MILANO

ISBN 88-459-1080-6

DELL'INDIFFERENZA IN MATERIA DI SOCIETÀ

Che 'io' debba essere governato: ecco da dove inizia lo scandalo della politica. Solo per canaglie e miserabili, incapaci di autogovernarsi e decidere, c'è la politica come unica via di scampo. Ma qui si vede l'abisso tra la politica concepita come 'miglioramento' e la politica come estrema 'salvezza'. Con la radiazione del problema del valore dai problemi di rango, quello dell' 'essere' sembra trionfare definitivamente. La funzione stessa della filosofia, di valutazione del mondo, non viene solo negletta ma derisa. In realtà ciò nasconde due fatti e due timori: la domanda sul valore che tende a investire la totalità e la trasvalutazione che ne è la conseguenza. Siamo ormai a un passo da una domanda totale sul valore, siamo a un passo dalla trasvalutazione totale. Il ripiegamento della filosofia sull' 'essere' è solo un arresto temporaneo. S'intende che la nuova visione del valore non elimina l'essere per installarsi al suo posto, ma si rivolge a esso per 'valutarlo'.

In tutto questo qual è la parte della filosofia? Quale quella della politica? Nell'anima della filosofia, nella sua aurora e nel periodo della 'fine', il mondo è condannato. La filosofia porta in sé il giudizio con cui si contrappose al

mondo o ne parlò come di qualcosa che non avrebbe dovuto essere. Il suo, dunque, non fu un discorso sul nulla, ma proprio su qualcosa che non avrebbe dovuto essere e che essa tenne sempre, nei suoi grandi momenti, ben presente. È a questo che si contrappone la politica, ove se ne prenda sul serio il senso. È la politica che si pone a salvaguardia dell' 'essere'. È suo il vero discorso sull' 'essere' (anche quando questo assume il nome 'vile' di società). Si contrappongono una politica elementare intesa a 'salvare' la vita (non a migliorarla: insulsa ingenuità) e una filosofia che nell'eterno ritorno della sua essenza torna ogni volta al pensiero dell'annullamento (non del 'nulla': altra ingenuità). La politica resta dunque quel minimo indispensabile a cui una banda di canaglie e di miserabili, incapace di autogovernarsi e decidere, delega la propria salvezza.

L'avversione per le cose della politica è parte del mio spirito. Tra le tante analisi che oggi si offrono io ho sempre preferito l'analisi cartesiana. Le evidenze che ho tratto da essa non mi hanno mai ingannato. La stessa intolleranza che io confesso orgoglioso deriva da una precisa idea della tolleranza che mi sono fatta attraverso il suo esame (ma anche da quando ho appreso queste parole, molto tolleranti, di Voltaire: « pardonnons-nous réciproquement nos sottises » – che chiunque può leggere nel *Dictionnaire philosophique* – e le ho confrontate con il mio spirito). La sciocchezza non è il mio forte e non sto al patto. Poiché muoio, non sono libero. Ma confido nelle mie determinazioni, di cui sono molto orgoglioso. Sì, sono un essere causato. Posso quindi studiarmi non alla maniera di Rousseau (o come uno 'psicologo'). Da filosofo rigoroso coltivo quello che potrei chiamare un machiavellismo della conoscenza. Non disdegno nemmeno l'ingenuità. Dico subito che il chierico vive in stato di avversione permanente. So che gli dèi della concretezza hanno sete. Ma egli non ha siglato il patto che lo legherebbe al mondo con la sua approvazione. Il legame col mondo mi percuote du-

ramente in ogni istante e tuttavia esso non avrà mai il mio « sì ». Conosco le mie cause e precipito verso di esse. Ma mi salvo con la mente. Nell'atto in cui le penso, regrediscono. Le mie cause mi stanno davanti, separate da me da un nonnulla, ma è quanto basta. Chi bada alla propria mente ha tutto dinnanzi. Io non ho nulla da ricordare.

Deploro che lo stato di avversione non sia stato studiato autonomamente, ma sempre in sottordine rispetto a un positivo (d'altra parte non ci sono che positivi). Nell'età della trasvalutazione però i 'valori' non sono dove si cercano. Alla conservazione del loro senso oggi bada l'*Umstürzler*, il sovvertitore. Io ho ferma coscienza che lo stato di avversione è quindi quello che si dice il valore supremo. Sfortunatamente Hegel nello scorso secolo, Heidegger oggi, sono i filosofi attorno a cui si svolge il discorso filosofico. Essi lo condizionano e non c'è niente da fare. Sono degli sciocchi? Non importa. Proprio ciò ha fatto sì che essi dominino il loro tempo. La loro luce è indiretta, è quella che ricevono da quest'epoca mediocre – ma ciò è accaduto e basta. Noi potremo essere indagatori più fini, sottili ed esacerbati, magari i veri filosofi di quest'epoca (ovvero i suoi teologi: come non ci si accorge che questa è un'età teologica!), ma non lo siamo stati e ciò ci esclude per sempre. La rozza realtà ha voluto loro, in essi s'è riconosciuta e appagata. Noi apparteniamo a una filosofia che non esisterà mai. Ma così è avvenuto.

Dei filosofi non mi ha attratto tanto la loro individualità, quanto piuttosto ciò a cui essi avevano messo mano, il modo in cui lo avevano costruito, l'attenzione impiegata. Per mia vergogna devo dire che non ho avuto, ad esempio, alcuna ammirazione giovanile per Nietzsche, e tanto meno ne ho ora. Mi sono sforzato di raggiungere qualche punto dei suoi più noti concetti facendomi largo attraverso una certa riluttanza per l'uomo. Ammiro insomma il concetto di eterno ritorno ma non il suo autore. Così la mia veduta della filosofia si riempie di cose – considerando tali queste costruzioni perenni – e si svuota di uomini. L'imperativo categorico, l'idea di Bene, il concetto di causa, il principio di non contraddizione... questa è la filosofia nel suo insieme. Non mi si parli di Kant, o di Platone o di Aristotele, per favore.

A proposito dell'eterno ritorno, ne condivido la tesi. Ma la mia mente è affascinata da altre immagini. Purché si intenda, voglio dire, che ciò che ritorna, ritorna ogni volta meno di prima. Come se ogni volta ne diminuissero la vitalità e il vigore e vi fosse infine un definitivo ritorno che equivallesse all'immobilità. Attraverso il ritorno, tedioso e malinconico, le cose perderebbero a poco a poco ciò che la prima volta le contraddistinse, ne conserverebbero tutti i caratteri quasi rattrappiti ma non la vita. Come se un essere, un'epoca, un'opera, si ripetessero ogni volta perdendo qualcosa, pur negli immutati stampi. E in ultimo tutto. In ciò vediamo abbozzarsi un'al-

tra teoria del ritorno, più credibile. A simiglianza del giro di una roulette, esso si fermerebbe. Le cose si ripeterebbero, ogni volta sempre di meno – s'intende nell'energia che le aveva animate – pur rimanendone uguali i tratti sempre più fissi. Per giri concentrici, sempre più stanche. Poi crollerebbero di colpo, tutto si fermerebbe. C'è il ritorno, sì, ma non è eterno.

Per dire il risultato delle mie riflessioni sulla idea di conoscenza, essa si regolerebbe, a quanto si sostiene, sull'idea di libertà, non di obbedienza. Da quando la conoscenza disertò il grande problema di Dio e quelli a esso connessi, dove la militanza, fosse esplicata nel chiostro o nei quotidiani esercizi dello spirito, dava prova di sé nella lotta contro errori e passioni come contro nemici, l'idea di conoscenza divenne una piatta riflessione dove al più, per parlare dei pericoli, può venire al riflettente un gran mal di testa. Per quanto mi riguarda, obbedisco ad alcune evidenze (tra cui pongo come ho detto un certo sentimento di avversione) che non derivano da me ma dalla malaugurata esistenza di qualcosa che non è la mente.

La mia 'religione' dell'obbedienza mi riconduce, con qualche cautela, a ciò verso cui il mio spirito ha un certo obbligo. Proseguendo in queste confessioni, mi inebria l'obbedienza a leggi sancite una volta per tutte. Adoro l'idea di evidenza, su cui non condivido certe perplessità. Ambisco riguadagnare le 'cose', divorate da una coscienza ancora primitiva per cui non vi è alcun mondo in sé. Io ho sentito invece il peso di qualcos'altro, l'oppressività di un qualche ente che mi schiaccia. Ciò mi ha insegnato che perfino 'odioso' e 'amabile' non sono affatto qualità di una coscienza ma delle cose stesse verso cui essa ci butta. Ho capito così che l'esistere è odioso in sé, che quel peso è la pesantezza in sé, l'ottuso fatto d'essere in cui sono coinvolto. Non proviene da me. Non è 'pessimismo'.

Non condivido, dicevo, certe perplessità sull'evidenza. Quelle, ad esempio, qui espresse: « L'evidenza non è di fatto una indicazione della coscienza che, legata a un giudizio, ci gridi "qui è la verità" come se una simile voce avesse qualcosa da dire a noi spiriti liberi e non dovesse comprovare il suo titolo di legittimità » (Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*,

par. 145). Chi sostiene questo non sembra accorgersi che è proprio con quel grido che l'evidenza s'impone, e non esibendo titoli. Col « qui è la verità » essa lega lo spirito affinché non fugga. La mezza filosofia spinge avanti, l'altra dice: fermati, 'qui è la verità', afferrala. È quest'ultima che io seguo.

Tornando dunque alla mia avversione per la politica, intendo ora esaminarne l'idea in relazione a chi ne fa professione, e poi entrambi in relazione al mio spirito. Essa appare ovvia se vista dall'esterno. Ma esaminata in rapporto al mio spirito, o a uno spirito qualsiasi, l'idea che qualcuno si 'occupi' di me (costui dovrebbe essere infatti l' 'uomo politico') non finisce mai di sorprendermi. Che io debba essere governato, ecco dov'è lo scandalo. L'avversità del mio spirito a questa idea è totale. È indubbio che gli individui vogliono che ci si occupi di loro in ogni momento. La loro insistenza è simile a quella dell'accattone che ti afferra per una manica. Vedi? Lì passa quell'uomo dal volto emaciato, o quell'altro: sembra che l'abbia colpito un fulmine... Non trascorre ora senza che tu veda malati, poveri, miseri di tutti i generi. Lasciali ai loro mali, tu ti imponi. Così volle la sorte. Passa oltre. È invece qui che corre il politico, qui c'è pane per i suoi denti: un poveraccio, che festa! Dove dunque c'è un lamento, c'è lui. Dove c'è un uomo perfetto egli se la squaglia. Devo forse ricordare che Machiavelli riteneva « i montanari dove non è alcuna civiltà » i soggetti ideali per l'uomo politico? E i paurosi, i

volubili, i cupidi di guadagno? La politica è la tutela dei minorati. L'idea dunque che 'io' possa essere governato mi dà un senso di offesa infinita. Mi sento di accettarla solo per quel tanto che mi assicura la possibilità di occuparmi delle mie idee o di seguire le spire della mia sigaretta. Ma così ritengo che debba essere per qualsiasi uomo indipendente e consapevole di sé. (Una giornata passata osservando una mosca che si pulisce le ali con colpetti sapienti, oppure occhieggiando chi passa...). Se si valuta dunque l'idea di politica, essa appare relativa a una attività servile. Mi sembra infatti che l'uomo politico null'altro dovrebbe che darsi da fare affinché, di un insieme di uomini, possano condurre a buon fine il loro compito soprattutto quelli che creano, che fanno scienza, che producono. Esaminandone l'idea risulta insomma che l'uomo politico è soltanto un mezzo, mentre se lo guardiamo dall'esterno egli sembra essere – me ne rendo conto con stupore – un fine. È un rovesciamento paradossale e grottesco. Secondo il vecchio detto, chiunque potrebbe dirigere uno Stato, anche una cuoca. Tuttavia, mentre l'uomo politico dovrebbe dunque assicurare tutti i servizi occorrenti a una società (la nozione di società devo dire è avvilente, ma lo spiegherò più oltre) – per così dire fare le pulizie, preparare la tavola e ritirarsi discreto –, egli al contrario batte i pugni ed esige che gli altri lo servano. La qual cosa è del tutto strana e curiosa. Ma è ancora più strano, per non dire pericoloso, quando

l'uomo politico si incarica dell'avvenire e della felicità dei suoi simili. A tale proposito ritengo che si possa condividere questa riflessione di Nietzsche: « Ogni filosofia che creda che il problema dell'esistenza sia spostato o magari risolto da un avvenimento politico, è una filosofia per burla ». Condivido, ripeto, questa riflessione. Mi pare ridicolo che si possa crederlo veramente. Tuttavia è proprio quello che pensa l'uomo politico. O almeno quello che sembra pensare. E con lui quasi tutti.

L'idea di 'uomo' è infantile. L'uomo politico vi guazza. L'affinità dell'uomo con gli animali, oggi affidata ai loro diritti, alle effusioni e alla pubblica assistenza per i cari cugini, fu un tempo testimoniata dal suo odore di capra e da *On the Origin of Species*. Non era poco. Ma la distinzione è un atto d'imperio che io condivido. Comunque, parlare di « specie umana » mi è parso sempre sospetto di disattenzione. Se l'occhio si fa un tantino più circospetto è possibile scoprirvi enormi crepe. Si resta dubbiosi che l'identità possa giuocare veramente un ruolo così determinante. Alcune caratteristiche sono certamente comuni, ad esempio avere un volto, le estremità, un sesso, il camminare eretti... Ma cos'ha a che fare con te quel cialtrone? Perché ti faresti ingiuria sino al punto da ritenerlo simile a te? La domanda di una volta: cosa differenzia l'uomo dall'animale, mi interessa assai meno, insomma, di quella che riguarda la differen-

za fra un uomo e l'altro. Devo dire che quest'ultima mi preoccupa molto.

L'uomo politico rappresenta l'ultimo tipo di uomo, se lo si considera in rapporto al valore. (Ma ho detto che solo chi conserva i valori li perde, e solo chi non può che sovvertirli in realtà li conserva. In altre parole voglio dire francamente che tale considerazione in rapporto al valore è necessaria). Insomma, se ci fosse una gerarchia l'uomo politico occuperebbe l'ultimo posto. L'incredibile gergo, più squallido di quello dei becchini, il linguaggio ridotto a melassa: il politico è quell'ultimo uomo di cui andava a caccia Nietzsche. Mentre la trivialità dell'aspetto lo fa somigliare a chi rappresenta: bocche, nasi e pance messi assieme. (A questo proposito credo di potere dire che l'assenza di ritratti è il ritratto del nostro tempo: non vi si vede 'nessuno'. La *facies* pubblica, già per suo conto, ha cancellato ogni lineamento e impresso a tutti la medesima fisionomia, che guardiamo disgustati. Il ritratto non ha mai avuto anima propria. Oggi non ha neanche volto. Esso mostra che il volto non ha più importanza e che il disgusto è ben riposto. Ma la sua scomparsa è la spia della condizione dell'uomo odierno ridotto all'indistinzione, di cui si rammarica. Tutte le stesse facce, aveva pronosticato Hegel. Anche il volto, ahimè, è vanità).

Vorrei fare notare come l'immagine del potere politico presso certi indios – dove le cariche del comando, come apprendo, si presentano con colori poco seducenti e lo stesso

potere è spesso rifiutato dai designati perché implica umilianti servizi alla collettività – prefiguri ciò che dovrebbe essere quel minimo di potere che una società « illuminata e giusta » potrebbe al più consentire. Esso sarebbe aborrito e solo degli imbecilli, preda della *fu-reur de gouverner*, lo ambirebbero. *Tantae molis erat...*

Ma tornando all'idea di uomo politico in rapporto allo stupore che desta, mi sembra strana un'altra idea corrente, quella che l'uomo politico debba essere « onesto » – con ciò si intendono cose assai confuse –, quando proprio nel furto si mostra la sua natura di 'servo'. (Che il servo rubi sulla spesa è notoriamente un *topos*). Ciò che si vorrebbe, tutt'al più, è che egli rubasse secondo l'idea. Ma ripeto, egli ruba invece come una cameriera.

Un altro pensiero però a volte mi turba, e per dovere verso l'analisi stessa credo di avere l'obbligo di esporlo. Potrebbe darsi che tutto ciò appartenga all'uomo politico in quanto essere incarnato e che di lui si possa dunque affermare, come Lutero nel commentario alla *Lettera ai Galati* ebbe a farlo di Cristo: « Omnes prophetae viderunt hoc in spiritu, quod Christus futurus esset omnium maximus latro, adulter, fur, sacrilegus, blasphemus, etc. quo nullus major nunquam in mundo fuerit » (« Tutti i profeti videro in spirito che Cristo sarebbe stato il più grande brigante, adultero, ladro, sacrilego, bestemmiatore, eccetera che mai sia esistito nel mondo »).

Che l'uomo politico insomma incarni tutti i delitti di una società e che così avvenga di chiunque voglia rappresentare i suoi simili. Ma questa idea non resiste a una ulteriore analisi, anche se lascia in me un vago turbamento.

Tante volte mi sono proposto di esaminare perché ci facciamo rappresentare da politici imbelli e corrotti, per usare le parole correnti. Si risponde quasi sempre che ciò avviene perché la selezione politica non è delle migliori, ma che comunque questo risultato deprecabile è correggibile. Io ho un'altra idea al riguardo, e spero di esporla qui con qualche rigore. Tocqueville prevedeva che gli elettori americani avrebbero scelto deliberatamente a loro rappresentanti uomini politici infimi e mediocri per poterli così disprezzare. La disprezzabilità dell'uomo politico non è che un aspetto, forse il più visibile ma il meno riconosciuto, di ciò che egli rappresenta e forse anche della sua funzione. Nell'uomo politico si incarna lo stato medio di una società – i vizi, le mediocrità, i difetti –, come se egli ne assorbisse i mali alla maniera dei vecchi stregoni che succhiano la ferita purulenta succhiandone anche il maleficio. Così i loro vizi, le turpitudini, il malaffare, fanno di qualcosa di diverso. È come se essi imbrigliassero tutto ciò che di turpe vi è in una convivenza e ne liberassero gli altri. L'uomo politico amministra, regola, assicura ordine, legifera, eccetera. Ma c'è il suo lato oscuro: gli intrighi, le

occulte alleanze, gli imbrogli. Insomma tutto ciò per cui egli è disprezzabile. Così c'è un orientamento diverso che guida la scelta dei propri rappresentanti. In base al quale noi scegliamo i mediocri, i loschi, gli incapaci o i capaci di tutto. Eppure senza questo la democrazia moderna non esisterebbe, conveniamone subito. La prima Assemblea legislativa eletta nel 1791 in Francia viene così descritta da Hippolyte Taine: « Sono un'accozzaglia di menti limitate, labili, impulsive, enfatiche e deboli; ad ogni seduta, venti macchinette parlanti si mettono a girare a vuoto, e immediatamente il principale potere pubblico diventa una fabbrica di stupidità, una scuola di stravaganze e un teatro di declamazioni ... Com'è possibile che delle persone serie si siano sorbite fino in fondo tante e così strepitose sciocchezze? ». Inoltre, Tallien è un ladro, Fouché mette su in pochi anni una fortuna di quattordici milioni di franchi, buona parte del Direttorio è corrotta. Insomma la situazione è tale che Saint-Just corre ai ripari sostenendo: « Solo un nemico della Repubblica può accusare i suoi colleghi di dissipazioni, come se tutto non appartenesse di diritto ai patrioti ». Ma è mai possibile che la frequente corruttela, la lassitudine morale, la labile intelligenza si debbano al caso? Io ho la mia ipotesi e la espongo. Da quando la sovranità cambiò struttura e soggetto e dai re passò a tutti noi, fu come se ci si dovesse guardare dagli uomini politici « virtuosi », « sobri » e « onesti », quasi fossero un pericolo maggio-

re. Ma soprattutto cambiò il comune senso del potere, anche se negli strati più segreti del nostro animo. Si concedette il potere di rappresentarci a patto che chi lo deteneva non ne fosse degno (al contrario di quanto comunemente ci si ostina a credere). A patto che costoro fossero uomini infimi e poco rispettabili, come magistralmente si accorge Tocqueville, e si poteva concedere loro il potere di rappresentarci perché ci si riservava quello di disprezzarli. Questo mi pare il fitto mistero che copre certi fatti frequenti. La corruttela, la miseria morale dei politici, che si scoprono con un « ah » di meraviglia, le avevamo messe prima noi. Nel senso che la scelta di questi uomini, se pur seguiva un piano austero guidato da onestà, abilità e simili, occultamente, nel nostro profondo, tramava altri disegni. A compensare il potere che gli diamo, sulla testa del politico incombe il nostro disprezzo, come se questo dovesse pareggiare i conti. Sono anch'io perplesso, e l'amarezza di questa ipotesi prende anche me. Ma volevo spiegarmi quell'affermazione di Tocqueville e giustificare il mio disprezzo.

Ritornando dunque a riflettere sull'idea di politica in relazione all'idea stupefacente e oltraggiosa di essere governati, credo che possa esservi una via privilegiata per trovare un bandolo in questa arruffata matassa. Mi sembra di trovarmi, qui, davanti a una idea della stessa forza di quelle che, come il *cogito*, hanno smosso le montagne. L'esperienza di essere governati traduce in realtà tutta la meraviglia di un simile stato. Se c'è una ragione della filosofia politica, essa sta nel provocare questa meraviglia e aiutare a trarne le conclusioni dovute. Io mi devo sentire governato perché si possa destare in me l'orrore per un simile stato. La finzione della rappresentanza politica non attenua la mia indignazione. Che un altro mi rappresenti lo trovo tanto assurdo quanto essere redento dal mio vicino di casa. Né d'altra parte si può considerare salvaguardato e inattaccabile il principio della rappresentanza. Senza discutere le vie storiche attraverso cui esso si è formato, trovo che sia necessario esaminarlo solo in rapporto alla mia ragione. Ne ritengo infatti bieca l'idea stessa. Mi avviene di ripensare al travaglio giuridico e politico attraverso cui si è arrivati a questa schiacciante legittimazione,

ma la storia non trova presso di me sufficiente credito e bastevole autorità. È dunque l'idea stessa che un altro mi possa rappresentare che io non accetto. Tanto più in quanto mi induce a pensare che io possa anche essere rappresentato in materia di conoscenza e di sapere da coloro che subiscono l'ingiuria della istruzione accordata a tutti e della educazione comune. Cosa che mi infuria oltre ogni dire. (Chi governa avrebbe persino la responsabilità della mia vita!). Tutto ciò imprime una accelerazione naturale ai miei ragionamenti e mi conduce a ritenermi esentato dallo stesso patto sociale. In altre parole io ne subisco la forza – *Justiz und Polizei* –, davanti alla quale non mi resta che soggiacere. Così come non trovo alcuna virtù in un atto di bontà che io possa fare (è solo, per così dire, il liberarmi di un eccesso di essere, come mi libero lo stomaco dopo un pasto abbondante), ugualmente non trovo alcuna ragionevolezza negli atti per cui io sono un cittadino ossequente, pago le tasse, 'accetto' insomma la società in cui vivo e le sue leggi. Lo faccio solo perché la forza sinistra di questa massa bruta piegherebbe come un fuscillo la mia esile individualità e l'annienterebbe qualora io mi opponessi sulla sola base della ragione. In ogni atto di ossequio alla società in cui vivo vi è timore e tremore. Io vivo, sì, in uno stato di società, ma per me tale stato è come lo stato di natura hobbesiano. E le mani benedicienti dei miei governanti mi sembrano artigli pronti a stritolarmi. All'interno di

quegli Stati che portarono a buon fine le guerre civili confessionali del XVI e XVII secolo, ricordo di avere letto, « politica » venivano definiti gli intrighi di corte, le rivalità, le fronde e i tentativi di ribellione da parte dei malcontenti. Non mi sento tenuto a darne una definizione migliore. Assolutamente incapace di accordarsi per un bene presente, essa è invece bravissima ad accordarsi per un bene futuro. (Errore in cui cade lo stesso Hobbes che nel *De cive* nota approvando: « Quelli ... che non hanno potuto mettersi d'accordo su ciò che, al presente, è bene, si accordano per il futuro; il che è opera di ragione, dato che noi percepiamo le cose presenti con i sensi, e non percepiamo le future in nessun altro modo che con la ragione »).

Dunque io mi inchino alla forza che scorgo dietro le leggi della società in cui vivo: eufemismo con cui si vuole dire che quella forza mi sbatte faccia a terra davanti a loro. Mentre alle ragioni che essa dà di tutto ciò non bado nemmeno. Semplicemente mi annoiano. Intanto non è certo alla politica che io affido la mia sicurezza. Ammesso che il suo compito sia quello di garantire la possibilità di una esistenza decente, non sono affatto sicuro che essa vi riesca. In ogni caso vi riesce meno di una discreta polizia senza la cui opera, ne convengo, non potrei condurre tranquillamente neppure un'ora della mia vita. (Sono certo di avere dalla mia il parere di Condorcet).

Detesto, debbo dire, l'illuminismo. Che me ne faccio dei moccoli? La sua luce era dipinta, mentre avrebbe dovuto bruciare. L'illuminismo ampliò a dismisura la politica contri-
buendo a darle una importanza smodata. (L'elogio dell'uomo politico – essere di dubbio valore – non poche note ha della sua musica). Quel che ne nacque portava oltretutto i segni precoci della morte. Dalla politica nasce ciò che vi è di più perituro. « Vostro figlio viene al mondo coi sintomi della morte, » scrive Burke nelle *Reflexions on the Revolution in France* « la *facies hippocratica* dà il carattere della sua fisionomia e il pronostico del suo destino ». Quel divertente modo di filosofare che fu l'illuministico ha inizio con Voltaire. La crudeltà del conoscere che non risparmia né individui né speranze fu messa da parte. Conoscere diventò un divertimento che Voltaire esercitò con qualche virtù. Questo filosofo fece sollazzare l'Europa. Che si voleva di più? Il male della conoscenza, la cupezza del filosofo tradizionale furono sconfitti. Prevalse l'ilare e il giocondo. Voltaire filosofò facendo ridere. Egli introdusse con leggerezza l'idea del 'meglio', che una volta apparsa non si può più estirpare. Sì,

questi filosofi ridevano. Alcuni anni dopo Kant ebbe a dire: una volta che sia apparso un progresso verso il meglio, esso non si dimenticherà mai. Ma lo scontiamo amaramente. La diffusa infelicità dei nostri giorni è infelicità di riflesso. L'immagine di una felicità possibile proiettata duramente sul nostro tempo ricorda quanto Stendhal fa dire a Giulio Branciforte nell'*Abbesse de Castro*: « Posso ... dirvi che l'aspetto della felicità mi ha reso infelice ». Suggerimenti sulla vita felice se ne possono sempre dare. Tessere una trama i cui richiami ammalino come una eterna aurora. L'infelice pentito non guarda più le eleganti vesti della virtù ma si scatena bramoso. Passa dall'altra parte con armi e bagagli. Percorre le sconosciute strade del piacere con la baldanza del novizio. Ogni volta che l'infelice pentito tornò sui suoi passi fu per immaginare una vita felice. Sì, la felicità è possibile solo perché lo è stata: questo ci getta nel più nero sconforto. Gli uomini che ci fecero vedere la felicità a portata di mano, il 'meglio' a tre passi, hanno contribuito come nessuno alla nostra infelicità. Voltaire è tra essi. La sua idea della scienza fu quella di sfruttarla: visione da idraulico. Il disegno di spremere i benefici. Oltre, la sua *raison faible* non andava. « Les arts, les arts, messieurs »: magistrale *sottise* di un filosofo che vuole insegnare a stare bene nel mondo. Cosa folle! Qui ha origine la sua detestabile idea di tolleranza: « pardonnons-nous réciproquement nos sottises ». Ma se la sciocchezza non è il

nostro forte e non stiamo al patto? Nel gettare le mosche ai ragni Spinoza compie l'atto stesso della Sostanza con cui egli si immedesima. Spinoza che getta le mosche ai ragni ridendo è l'Essere stesso che getta Spinoza nelle proprie fauci e ne fa un boccone. Il concetto di « potenza cieca » ha qui il suo schema sensibile, adatto a ogni intelletto, come la barba di Dio nelle Sacre Scritture. Il ragno con cui Spinoza giuoca evoca nel filosofo l'immagine dell'*ordo divinus* la cui geometricità è l'implacabilità di un Dio senza amori. Come una enorme massa che incombe su esseri atterriti. Voltaire presenta di Dio una versione migliorata trattandolo come un *Métier à faire les bas* (si veda l'omonimo articolo dell'*Encyclopédie* del suo discepolo Diderot). Ma poiché Dio 'esiste', non bisogna inventarlo.

« Giovane prendi e leggi »: in questa astuta maniera inizia un'opera di Diderot (*De l'interprétation de la nature*). L'illuminismo fu insomma una di quelle *Metaphysiken der Jugend* in cui può accadere di tutto. Ho idea invece che bisogna scoraggiare i giovani: divertitevi e toglietevi dai piedi. Ma soprattutto fu una *philosophia pauperum*, come ogni filosofia politica. « Affrettiamoci a rendere la filosofia popolare » (cioè politica): che orrendo disegno questo di Diderot! Ad esso dobbiamo l'imbarbarimento di una disciplina che, assieme alla matematica, aveva resistito agli assalti del 'popolo' a cui in seguito si piegò. (Devo confessare che leggere *De la Sagesse* di Charron

soddisfa sommamente la mia sete di vendetta: « Le peuple ... est une bête étrange à plusieurs têtes ... inconstant et variable, sans arrêt non plus que les vagues de la mer, il s'émeut, il s'accroît, il approuve et reprouve en un instant même chose, il n'y a rien plus aisé que le pousser en telle passion que l'on veut, il n'aime la guerre pour sa fin, ni la paix pour le repos, sinon en tant que de l'un à l'autre il y a toujours du changement. La confusion lui fait désirer l'ordre, et quand il y est, lui déplaît. Il court toujours d'un contraire à l'autre, de tous temps: le seul futur le repaît... », I, XLVIII). E cosa fu l'*Encyclopédie*? L'idea di sfruttare la scienza a vantaggio della specie (così come fino a qualche tempo prima s'era sfruttata la teologia per gli stessi scopi!), idea, ancora una volta, politica. « Les arts, les arts, messieurs »... L'orafo Granchez, a Parigi, vende gioielli in acciaio lavorato finemente, gli ebanisti scrivanie a ribaltina o, *diable*, a cilindro, oppure cassette rivestite di pelle d'orso per tenere i piedi caldi d'inverno. Magistrale idiozia di un pugno di *lieutenants of God* che si sono fatti carico del mondo delle Idee: per il momento tenetevi i piedi caldi, un giorno faremo di più. Nell'attesa il 'meglio' si incarna in una perfetta maniglia o in un delizioso water dai soffusi colori. Bisogna rimproverare a Voltaire anche questo: avere visto ovunque un progresso. La nozione stessa è infame. Per sua natura, il progresso taglia fuori una parte degli uomini da benefici e miglioramenti che un'altra parte godrà.

Dove sta la ragione? Solo Baader seppe vedere l'oscurantismo dell'illuminismo. A me si fa chiaro quando l'ignobile evidenza che 'io' sono governato irrompe nella mia coscienza e nella mia tranquillità turbandole entrambe. L'esaltazione dei 'governanti', mentre mi si impone di uscire dallo stato di minorità e liberarmi da ogni tutela, mi turlupina.

La politica amministra maldestramente le illusioni. L'irruzione della politica nelle delicate zone della metafisica è nefasta. Solamente la metafisica può decidere in materia di illusioni. Io amo le illusioni della metafisica, ma detesto quelle della politica.

Mi indigna, torno a dire – ma un filosofo vive le proprie passioni come stati intelligibili –, che ancora non ci si accorga del riprodursi della società come cosa maligna, quando invece per tempo lo si comprese riguardo al riprodursi della natura. La società si riproduce ciecamente, trae da uomini e cose altri uomini e cose, e qualsiasi piano si abbozzi, presto essa lo rompe e dilaga come se avesse una esistenza propria che pende come una mannaia sul capo di noi tutti. È la propria esistenza infatti che le interessa. Essa pensa solo a esistere e basta. Che per di più debba essere giusta, ecco una pretesa in cui si mostra di non avere capito nulla della sua natura.

Cosa tenga unita una società, anche questa pruderie si è lasciata dietro molte risposte di cui restano unicamente le macerie. Ora come ora, la società sembra solo una lunga abitudine. Bisogna dunque guardarla come si guarda la natura, dalla quale ci percepiamo ormai svincolati. Notiamo, sì, questo contorno, alberi, animaletti che strisciano o insetti che ci ronzano attorno, l'acqua di un ruscello che scorre, ma che ce ne importa? Lo sguardo scivola su di essi come su un levigato marmo, senza che qualcosa lo fermi. Allo stesso modo

si percepisce il proprio stare eretti, e il complesso rapporto con le leggi che regolano la gravità, col fatto che l'atmosfera preme sul mio corpo con la forza di un chilogrammo per centimetro quadrato, eccetera. Queste leggi, voglio dire, non sono certo presenti in persona, insomma esse sono cadute nell'indifferenza, e quando ne diventiamo consapevoli sono già tutt'altra cosa. Così lo sguardo maturo si posa sulla società. Gli esseri che ci passano accanto non ci importano più degli insetti, e i rumori del giorno si confondono, per così dire, con il più lontano cielo. Percepisco voci, risa, sì, ma queste differenze non mi incantano. Mi voto all'indifferenza, sì, proprio quella in cui « alle Kühe schwarz sind ». Alla banalissima unità, in cui tutto è mischiato con tutto. Non colgo le varie funzioni, economiche, amministrative, che come fatuità. O come le funzioni 'naturali', digerire, evacuare... Come si getta del cibo ai cani così getto un'azione a quell'individuo, ecco tutto. Chiamarla 'bene' ne stravolge il senso. Ma non basta agli occhi dei molti un atto, bisogna anche che sia 'buono'. Ciò che conta mi pare invece che esso provenga dalla già detta indifferenza. A me non interessa quell'uomo, ma da questa indifferenza proviene quell'atto. E che si chiami bene o no, anche questo infine è indifferente. Oso credere oltretutto che opero così nell'interesse della *Kritik der praktischen Vernunft*, e quindi della morale nella espressione più alta che ne abbiamo. La formalità dell'atto morale altro

non è che l'indifferenza raggiunta nei confronti di chi ne è l'oggetto. Sì, per una morale lo considero il punto più alto possibile.

Che io abbia bisogno di cibo non mi induce certo ad adorarlo o a rispettare in maniera particolare chi me lo fornisce, siano gli altri o gli orti e i frutteti oppure gli atti con i quali me lo procuro. Si esalterebbero forse quei moti attraverso cui si evacua, o il budellino con cui ce la spassiamo? È come il suolo su cui poggio i piedi – non lo adoro certo. Nella più perfetta indifferenza – non mi ama di sicuro – mi sostiene, consente i miei passi. E io lo ripago della stessa moneta.

La società ci tiene in mano, ci costringe a rapporti 'innaturali'. Già quando mettiamo i piedi fuori casa ci agguanta e ci risucchia: le dobbiamo lavoro, figli... Essa si fa mantenere, insomma, e ci sprema il sangue e ci butta poi, vuoto involucro, da parte. Come si pronunciò un tempo, con orrore, « stato di natura », così mi trovo a dire, con pari orrore, « stato di società ». Ma sarebbe non averne capito niente attribuire tutto ciò alla sua 'ingiustizia'. La società è quello che è. La società non è 'sociale'. Se ogni teoria sociale è diventata ridicola, ciò ha la sua spiegazione non nell'adattamento allo status quo, ma nell'adattamento al mondo che la critica 'sociale' ha mascherato per lungo tempo. In questo senso essa è illusoria più di quanto ne sarebbe l'oggetto. Solo gli scribacchini se ne occupano ancora. Niente fervore sociale, mi ingiungo. Vivo insomma il principio di aridità sino in fondo.

Quelli che chiedono a gran voce la società « giusta » al posto della società tale e quale, mi sembrano dunque immaturi o del tutto folli. La società, che è come è, rappresenta quel minimo indispensabile dove i molti possano trovare asilo. A dire la verità, una specie di vivitorio pubblico, un asilo appunto. Qui trovano rifugio i derelitti, coloro i quali, essendo malauguratamente nati, è necessario che si trovino un qualche tetto. La società è dunque questo tetto, niente di più. Chi ambisce alla società giusta ha oltrepassato i limiti entro cui può usufruire di essa. Questo oscuro concetto ritorna nelle brume da cui era venuto. Intanto nei confronti della società si apre quel tipo di dibattito interno che l'individuo religioso ebbe nei confronti della propria aborrita natura. Si stimava che da lì provenisse ciò che di bestiale e di basso permaneva nell'essere umano. (Si pensi alla 'natura' senza la grazia nella fede cristiana e di conseguenza al principio « Gratia perficit naturam ». Ma l'inattendibilità di questo asserto è analoga a quella dello spudorato 'politico' che afferma ineffabile: « La politica migliora la società »). Considerato in quanto essere sociale, l'individuo è come se non avesse com-

piuto interamente il proprio sviluppo. Stimo, devo dirlo, l'individuo 'sociale' un essere non ancora cresciuto. O di già abortito. Da ciò che di sociale vi è comunque nell'individuo emergono i cattivi istinti e tutte le turpitudini che ogni legame sociale gli ha lasciato. Lo vediamo con chiarezza nel bigotto sociale che ne pronuncia il nome mille volte al giorno. Da qui proviene il fanatismo sociale, più esiziale del fanatismo religioso. La preferenza dello stato politico allo stato 'naturale' al fine maligno della propria autoconservazione – « la maggior parte degli uomini desidera per la maggior parte del tempo continuare a vivere », secondo una formulazione contrattualista recente (ma in realtà per lo più subiamo questo « desiderio ») – resta intatta, ma come resta intatto il corpo macerato dalle mortificazioni a cui lo sottopone l'asceta che lo detesta. Nondimeno i legami sociali non hanno più alcuna nobiltà agli occhi dell'individuo consapevole, ed egli li sopporta come parte di un destino non favorevole. Il principio della maggioranza, contro cui egli cozza quotidianamente, gli sembra un torto in più che deve subire, e quel « bene comune », ad esempio, che una decisione della maggioranza vuole rappresentare, non soltanto colpisce e lede il 'suo' bene comune, ma intacca quel che egli è...

Poiché io pratico il pensiero non per amore ma per necessità, definisco, giudico. Non m'inclino come una canna, non soddisfo attese.

Le leggi della società mi sembrano oscure e non liberano da incertezze e timori. Io credo, devo dire – ma mi sembra qui di emulare pessimamente Epicuro –, che chiarire le leggi di una società o della società in genere non dovrebbe servire a rendere più facile dominare questa società o a rimuoverne i mali, ma a dissipare i nostri timori. Un certo terrore della società è infatti ‘naturale’. Ciò non si deve al suo assetto, giusto o ingiusto che sia, ma al fatto che una società esiste e che tu vi sei invischiato. Proviene dalla oscurità delle sue leggi e dalla sua cieca persistenza. Non c’è dubbio che noi siamo nelle sue mani e solo suoi mezzi. Molte cose che io non accetto (quasi tutto, ma non mi meraviglierei se tale fosse potenzialmente il sentire di ognuno), anche la persistenza del genere umano, assurda ormai e senza senso, il ruolo e il valore della procreazione continua (inutile e bislacca parodia della *création continuée*), l’esecrando obbligo dell’istruzione, l’onorabilità finanziaria, l’obbedienza fiscale, per dirne alcune, molestano solamente. Il timore nasce invece dai suoi improvvisi sussulti, da ciò che di oscuro vi si cela, da quel turbamento sottile che chi vive in una società si porta dietro, e

dalla improvvisa paura che in essa si svegli un qualche furore represso. La sua esistenza si percepisce infatti quando ti salta addosso (quando ti sbatte in carcere, o ti dà in balia alla pubblica opinione, o la fiscalità ti stritola, o quando in cambio della protezione ti obbliga – *protego ergo obligo* – a efferatezze).

Le leggi mi possono colpire come dei fulmini. Ma non posso dire, come Lucrezio, che sotto non vi è Giove. Colui che smaschera la società, come mi pare di avere detto, vi vede bocche, nasi e pance. Una qualsivoglia idea di Bene, anche la più spregevole, la vince sullo stato della società. Rimandandola da un assetto a un altro, in nome del medesimo bene e del medesimo fine. La società cambia stato come una folle signora le sue toilettes, e io devo seguirla in tutte le sue pazzie. E mi sballotta come un fuscello tra statalismo e liberismo, tra parlamentarismo e decisionismo. Trarmi fuori dalla società è dunque il mio disegno. Ma non mi va di accosciarmi in me stesso e dargliela vinta. O per metterla così, quando Thomas Jefferson afferma « non mi reca alcuna offesa il fatto che il mio vicino dica che ci sono venti dèi o che non ce n'è nessuno », a me reca offesa, e profonda, se con ciò si vuole dire che non mi deve importare che si professi o no un concetto di verità eterna e definitiva. Sotto questo aspetto torno a dire che l'epoca presente, in quanto appunto ha eliminato l'idea di verità, e dedicata com'è alla sola volontà, per un chierico è la più detestabile. (Vecchio schopenhaueriano, quando defini-

sco qualcosa « volontà » ne indico il grado di infamia). Il patetico Socrate sviolina alle leggi e svuota il suo caldo cuore addosso a esse. Io invece ubbidisco alle mie evidenze, non alle leggi. Mi piego a queste ultime solo come uno schiavo, a colpi di frusta.

Mi chiedo se come individuo io non possa dunque sciogliermi dai legami sociali o almeno considerarli con indifferenza. L'indifferenza in materia di società che io propugno mi sembra il minore dei mali in un'epoca turbata. Ho infatti, non mi stanco di ripeterlo, una certa paura dello stato di società, proprio come l'individuo hobbesiano l'aveva dello stato di natura. A me sembra che lo stato di società sia appunto quello in cui non solo chiunque può uccidere chiunque, ma in cui gli stessi legami che il contratto sociale mi obbliga ad avere con gli altri sono così soffocanti che non mi pare che io ci guadagni, come mi assicurava invece Hobbes. (Metto in salvo la vita: e con ciò?). Mentre mi si concede di sciogliermi dai miei legami privati, non mi è assolutamente concesso farlo rispetto a quegli altri che mi soffocano altrettanto. Io posso separarmi da mia moglie, dai miei figli, da mille altre sciocchezze, ma sono legato mani e piedi all'obbedienza alle leggi (ciò per cui Socrate mi è parso sempre uno stolto). Io devo oltretutto soggiacere, come vado riflettendo, alle scelte della maggioranza, anche se so perfettamente di che si tratta. Se diamo alla paura dello stato di società il valore di

principio (valido almeno quanto quello della paura dello stato di natura), si capirà come io oscilli, di conseguenza, tra uno stato simile a quello dove regnava l'«anarchia» del diritto di resistenza feudale, cetuale o ecclesiastico, e la contrapposizione al pluralismo attuale, come avvenne con il pluralismo medioevale, dell'unità di un potere univoco, onniprotettivo e sufficientemente prevedibile. In questi momenti io propendo per il tiranno. E ne trovo le ragioni, per me che aspiro alla rinunzia della volontà, nel massimo teorico occidentale di questa, in Schopenhauer: « La sottomissione e dedizione intera e senza riserva della propria volontà a quella di un estraneo è una eccellente transizione alla rinunzia della volontà ». Noto però che in quanto dico si annida il punto più amaro di questa dottrina: la rinunzia passerebbe attraverso un individuo, ed è a costui che rimetterei la mia volontà e il mio essere. Confesso tuttavia la mia tentazione. (D'altronde coloro i quali obbediscono alle leggi o alla « volontà generale » non hanno fatto altro che interiorizzare piacevolmente il tiranno. Questo mi si concede volentieri, ma non mi dà certo maggiori garanzie).

Ciò che mi vieta di ritirarmi in me stesso e trascorrervi la mia vita non è la presunta evidenza con la quale io mi scoprirei d'emblée « animale sociale ». Io subisco le costrizioni di una condizione che mi ha gettato a forza in una società. Pago lo scotto di essere vivo nella mia epoca. Nient'altro.

In realtà, torno a ripetere, la società è ciò che è. Ma essa, si dice, è fatta dagli uomini. Sì, ma è l'enfasi che si mette su questo a distinguere una cosa dall'altra. La società la 'fanno' gli uomini, ma come 'fanno' i loro processi digestivi, metabolizzano i cibi, utilizzano l'ossigeno, chimificano l'azoto... Il resto è antropomorfismo sociale. Vedere nella società la propria faccia è come per un topo o per un cavallo vedervi la faccia di un cavallo o di un topo.

Io mi immagino talora di essere *legibus solutus*, sciolto dunque da ogni legge e vincolato dal mio solo capriccio.

(Per portare un esempio, io mi getto genuflesso davanti a qualcuno e prego, oppure non vedo i suoi cenni disperati e passo oltre. Nessun motivo, il mio capriccio è re. Tutto ciò che mi colpisce non mi colpisce per i suoi meriti, ma basta la sua sola esistenza e mi do. Il che mi ricorda favorevolmente il principio della grazia e mi fa respingere quello dei meriti).

Mi avviene di soffermarmi su ciò che una volta si chiamò – sembrano però tempi così selvaggi... – il potere della verità. Si riconosceva a questa una forza che in ogni caso sarebbe stata vittoriosa. Quei tempi furono poi definiti oscuri. Lotte sanguinose si svolsero infatti attorno a questo concetto – altro non furono le guerre di religione –, lotte che io fra me e me rimpiango non ci siano mai state apertamente per la verità. Le successive conquiste della ‘tolleranza’, la stessa ‘libertà di pensiero’, segnarono la fine di questo ‘oscurantismo’. Ma la libertà di pensiero risultò una mostruosa beffa giuocata al concetto di verità e in ultimo allo stesso pensiero. Perché la faccenda si presenta così: o il concetto di verità, che se ne infischia della libertà, oppure la libertà, e la verità scompare. Da allora ciascuno di noi, ma alcuni soprattutto, ha dovuto sacrificare al potere politico, chiamato a gestire la ‘libertà’, il concetto di verità, e non raramente anche ciò per cui ci si affidò, secondo quel che si dice, al potere politico, la ‘libertà’ stessa. (Assetati di libertà furono in Grecia gli schiavi, non i filosofi, che non conobbero questo genere di avidità). Oso pensare che si possa dare nuovamente un potere

alla verità, e fantasticare per un momento che essa possa giovare di un braccio secolare. Che non sia lasciata quindi solo al ragionamento, o alla persuasione, insomma a ciò che oggi ne determina la sconfitta certa. Indubbiamente la verità trionfante mi rende perplesso. E innumerevoli esempi indicano tutti la triste fine in cui essa incappa quando è affidata al secolare la custodia dei suoi beni. Bisogna che la verità sia sempre aggredita e vicina a perire. Ma, mi si capisca, aggredita dalla stessa verità. Come una lama che si affila va contro se stessa per meglio tagliare. (Tuttavia un periodo in cui essa dominasse incontrastata – perché non dirlo? – a pensarlo provo un curioso rapimento. Provo a immaginare guerre di verità. Non ho remore a dire che le desidero).

Ci fu un tempo in cui una dimostrazione dell'esistenza di Dio era vera, o in termini più vicini a noi « valida per tutti ». Oggi la filosofia – è essa che cura questo tipo di cose – assume invece le forme di una civile conversazione. È la sua massima aspirazione. Mentre Parmenide riguardo all'essere si esprimeva in questi termini: « Io ti comando che l'essere è e che il non essere non è », il filosofo odierno conversa urbanamente: « Io ritengo che ci sia Dio, tu no? » dice con un sorriso accattivante.

Il presupposto che non ci sia verità è ciò su cui si basa la politica. In altri termini, se ci fosse verità non ci sarebbe politica. Il concet-

to di libertà di pensiero è una astuzia con cui la politica aggira il concetto di verità. La filosofia non si è mai sognata di sostenerlo. Infatti si è sempre rifatta al concetto di verità (o alla condanna a essa). Verità e libertà dunque non possono assolutamente coesistere. Il potere politico garantisce quindi la libertà di pensare: ma di pensare cosa? Senza il concetto di verità il pensiero non ha più alcun significato. È questo pensiero senza significato che il potere politico assicura e garantisce.

La libertà dunque agisce come un piacere dei sensi che l'eccellente Bossuet definiva « *mauvaise et vicieuse* ». Essa è una sorta di tortuosa concupiscenza. In queste parole di Tocqueville è nascosto il segreto della immeritata fortuna del termine libertà: « Solo la libertà è in grado di strapparli al culto dell'oro e alle meschine faccende giornaliera dei loro affari privati ... essa soltanto può sostituire di tempo in tempo all'amore del benessere passioni più energiche e alte, offrire all'ambizione scopi maggiori che non quello di far quattrini, creare la luce che permette di scorgere e di giudicare i vizi e le virtù degli uomini ». Essa è una sorta di euforia che si sostituisce alle 'mortificazioni' della verità.

Parecchie delle 'filosofie' che io vedo altro non sono se non delle politiche. Non soltanto perché esse risolvono i problemi ricorrendo alla politica (in realtà già ogni ricorso alla pratica sminuisce una filosofia), ma soprattutto perché si pongono come fine, a quel che

si vantano, quella libertà cui vanno le loro smancerie. (Dico tra me e me: l'uomo comune può pure bearsi della frivola libertà, non il regolare, *nudus spectator huius machinae*, e mi butto a capofitto nell'amore della necessità).

Poiché non mi sono rassegnato a essere nato, ne profitto per tramutare in conoscenza l'indignazione. Ricordo una constatazione fatta dal vecchio Wolff, secondo la quale per conoscere bene le verità politiche è necessario avere compreso le verità metafisiche. Cosa che io condivido e che trovo nella mia mente. Come nell'analisi cartesiana (che io contrappongo, ripeto, ad altre 'analisi' oggi in voga ma che hanno tutte la mia disistima), io sono rimasto sempre fermo nel mio proposito di non ammettere altro principio se non quello di cui mi sono servito fino a ora (riecheggio queste parole di Descartes con somma gioia). E ciò che vi trovo è anzitutto l'offesa che mi procura l'esistenza dell'altro. Io ne deduco che sarei dovuto esistere solo. Ritengo inalienabili i diritti del solipsismo. Semplicemente, ahimè, l'altro esiste. È da qui che nasce questa estrema confusione che è la vita sociale. (Si pretende anche, lo dico di passata, l'amore per il suolo in cui si nasce. Ma il suolo dell'origine è maledetto come l'ora della nostra nascita. O indifferente come quello delle lumache). L'altro è dunque questa minaccia radicale che egli esercita su di me. Io non sono solo. Io che 'devo' essere solo, non sono solo.

C'è l'altro. Nessuna società ha dunque il potere di evitare questa minaccia. Hobbes suppone che con il patto sociale la minaccia sia scongiurata. Ma l'altro è *ontologicamente* una minaccia. L'altro è per me una minaccia per il fatto solo di esistere. A questo punto è alla metafisica, sono convinto, che si deve chiedere aiuto. In altre parole ritengo che la politica non possa essere se non una *ancilla metaphysicae*. Quindi coloro che ritengono che la politica succeda alla metafisica e ne cancelli ogni barbaro ricordo non hanno meditato bene su questo legame, e in ogni caso sull'esistenza dell'altro. Riconosco che l'affermazione solipsistica « io solo esisto » sembra appartenere a quei pensieri influenzati dai desideri. Ma trovo che quest'altra, « io solo devo esistere », è di una evidenza indubitabile. (Io escludo che la metafisica sia soddisfazione di desideri, anzi vi metto tutto ciò che mi fa orrore e che non desidererei mai. Nel mio linguaggio, 'metafisica' è quella zona dove si annida il marcio, dove si concentra ciò per cui la specie è condannata). Qualsiasi società cozza quindi contro la sua impossibilità metafisica. Ecco dunque la ragione dell'insopportabilità che ne avverto. L'altro è di troppo. Tutti i miei sforzi vanno dunque verso l'annullamento, almeno 'in me stesso', della società. O verso uno stato di indifferenza, come ho già detto. Ho al riguardo una piccola idea. Il giorno in cui dirai: « mi è indifferente mio figlio », e tuo figlio: « mi è indifferente mio padre »,

si sarà aperta una tale falla nella società che potrà entrare l'acqua lustrale e portarsi via tutta questa fanghiglia.

« Guarda quell'uccellino che porta il becchi-me per nutrire il suo piccolo nato! ». Cosa da uccelli, *mein Herr omnes* – che c'entriamo noi?

Ho sempre pensato che affinché Baudelaire potesse esistere, parecchi dovettero scomparire. Così si è costruita comunque la cultura occidentale. Essa non è stata una cultura giusta. Quanto a me, non sopporto l'uguaglianza davanti allo spirito. Io ho una visione diversa dai teologi. Ho presente Troeltsch, il quale sostiene che l'uguaglianza esiste solamente in presenza di Dio. Io ritengo che davanti a Dio, cioè davanti a un punto che si ponga per così dire al di fuori di tutto questo pasticcio, io sono disuguale. Mentre l'uguaglianza è un concetto che esigo per la vita quotidiana. (Tutti siamo uguali davanti a un posto libero al cinema o al bar, lo ammetto). Oltretutto sta portando ad alcune conseguenze che non mi dispiacciono. Dissolve la famiglia, in cui i membri diventano uguali tra di loro e le vecchie 'disuguaglianze' (padre, madre, figlio) cadono a pezzi. Ma davanti allo spirito non permetto scherzi. Se devo dare conto ancora di un'altra mia evidenza, qui io mi sento disuguale. Ho la percezione di questa disuguaglianza come indubitabile. Il fatto che io pensi (e solo all'interno del pensiero immagino, sento, mi emoziono...) mi dà diritti che agli altri non riconosco. Ci manchereb-

be! Se mi si concede questa supponenza, io ritengo che i fondamenti della 'mia' disuguaglianza siano ontologici e il mio pensiero inimitabile. Il cervello incalza. Da uomo corticale impongo le mie vedute. Mentre l'altro sfiata assieme ai suoi gas i suoi sentimenti. Ingozzare di cialtroni teatri, biblioteche, gallerie, concerti: questo è il programma abietto del politico. Magnifica la risposta di Schönberg: « L'ascoltatore è presente e ciò mi disturba, anche se per motivi acustici non posso rinunziarvi (nella sala vuota infatti non v'è risonanza) ». Ma ciascuno di noi sa bene che la sala si potrebbe riempire con altro materiale, blocchi di cemento, pietre, mucchietti di sabbia o infine pecore.

Devo dire che io mi sono appropriato della cosiddetta ricchezza sociale, sentimenti, immagini, pensieri, e ho tramutato senza turbamento in una mia proprietà quanto, mi si dice, dovrebbe essere di tutti. Facendone ad esempio un libro senza sentire, ripeto, alcun pentimento o sentimento di colpa. L'atto con cui mi distacco dagli altri, quella originalità che pretendo per la mia opera non li sento assolutamente come colpa. L'intellettuale invece è vissuto in questa obbrobriosa situazione. Questa mi pare, e non da ora, la sua debolezza. Da un lato egli rilutta ad accettare l'ingiustizia dello spirito, l'unilateralità della grande creazione, la colpevolezza stessa dell'intelligenza. Dall'altro si è arreso alla stupidità sociale. Diventando un 'miglioratore'. In

realtà il concetto di intellettuale è stato per tutta la sua vita un concetto propagandistico. Più che altro si faceva propaganda per una società. Si batteva il tamburo anche se i suoni erano strazianti perché questo meschino batteva sulla sua pelle. Alla fine egli non voleva più scrivere una poesia, costruire una filosofia, esprimersi con dei colori, dei suoni, ma 'creare' un mondo. Il che era stupido. L'intellettuale che si attarda ancora in questo stato di cose è solo, ripeto, un propagandista. Un piazzista di idee 'sociali'. Io ritengo, debbo confessarlo, che le discussioni da bacchettoni su « politica e cultura » facciano ormai solo arcadia. Solo intellettuali attardati, vecchie canaglie che non sanno più nulla di se stessi, della loro 'vera patria', o non vogliono saperlo, giuocano ancora al 'miglioramento' del mondo.

Dicevo che affinché Baudelaire potesse esistere, parecchi devono essere spariti. Io credo che nelle cose dello spirito lo *status belli* sia lo stato normale. E che uno non possa farsi togliere la verità senza lottare. E che la verità vada *imposta*, come in una battaglia la vittoria. Io amo questo rischio, che le mie cose possano perire, insomma la morte culturale in cui un altro trionfa e io sparisco. Ritengo ad esempio i filosofi odierni più atti di me a rappresentare quest'epoca. Essi rimarranno in virtù delle loro sciocchezze. È per merito di questi sciocchi che forse vi è ancora una filosofia. Ma il rischio mortale insito nelle cose della cultura è un altro aspetto di quello che

mi attira in essa. Per tornare ancora all'idea che mi stava a cuore, la mia disuguaglianza me la conferma il fatto che io voglio essere trattato così come mi tratta il destino. Su questa disuguaglianza fondo la mia causa.

L'ingiustizia sociale mi è sempre parsa una ingiustizia riuscita. Io traggo la mia nozione di giusto da questa considerazione: il mondo non dev'essere. Che esso non abbia alcun'altra radice a me sembra evidente. Il mondo non dev'essere: in questo io vedo il principio dell'etica e di ogni vera giustizia. Quando dunque guardo la perfetta riuscita di questo mondo io resto per dir così ammirato.

Il male mi sembra perfetto e l'ingiustizia sociale – o ciò che si chiama così (d'accordo con Leibniz collegherei il male sociale, oltre quello fisico, al male metafisico) – mi sembra che non vada toccata. Oltretutto non sarebbe che trasferirla da alcuni ad altri. Non giudicherei un fatto così rilevante lo spostarsi di un bene da un individuo a un altro: cosa sarebbe accaduto infatti? La società non perderebbe né guadagnerebbe niente. Ciò che prima aveva l'uno ora lo ha l'altro. Darei dunque più importanza a Pietro piuttosto che a Paolo? Ciò che fu giusto o ingiusto prima, è giusto, o ingiusto, ora. No, la giustizia non mi interessa per nulla. A un'anima naturalmente metafisica l'appello della giustizia sembra irrisorio e vano. Quanto al giudizio che pende su questo mondo: « esso non

dev'essere », ebbene questa è un'altra cosa. Qui abbiamo a che fare con la giustizia eterna rispetto a cui, certamente, il mondo è condannato. Sentenza che io accolgo piamente. L'uso che si fa del concetto di giustizia, e che in certi tempi vorrebbe essere esemplare, mi sembra oltremodo curioso. Soprattutto se si pensa che, dal punto di vista metafisico, esso si ricollega all'evidenza (o alla *cognitio innata*) che il mondo non dev'essere. Anzi direi che non si può esercitare la giustizia senza riferimento a questa verità (non può essere sostituita insomma dal mero accertamento dei fatti). Qui si oppongono la giustizia eterna e quella temporale. Perché certamente per la giustizia temporale il mondo dev'essere conservato. E tutti gli atti che ne conseguono ubbidiscono a questo precetto. Secondo la giustizia temporale, se io mi approprio di qualcosa che non è mio commetto un atto ingiusto; ma secondo la giustizia eterna, tutto è di tutti. Che importa che ora il possesso sia di Tizio invece che di Caio? Ma la proiezione della giustizia eterna sulla giustizia temporale non consentirebbe la distinzione del derubato dal ladro, dell'assassino dall'assassinato. Davanti alla giustizia eterna, conferma la Bibbia del nostro Occidente, « carnefice e vittima sono tutt'uno, ed entrambi si ingannano, credendo, il primo, di essere esente dal martirio, la seconda, immune dalla colpa » (*Die Welt als Wille und Vorstellung*). Mi paiono orribili le conseguenze e certa la loro crudele sentenza. Ma ho scelto la verità, non il temporale.

Un'altra cosa mi sorprende. Da quando la salute è diventata una questione sociale, l'individuo ha perso i suoi diritti su di essa. È la società a stabilire la malattia e la guarigione. Ne definisce i limiti e le modalità. Con ciò il concetto di salute diventa l'unica malattia da cui non si guarisce. Chi ne è affetto è sempre malato. È questo concetto che dev'essere estirpato. Non posso fare a meno di ricordare Bossuet: « La cura eccessiva della propria salute vizia tutto il corpo ». Non mi meraviglio, egli aggiunge, che san Bernardo paventasse tanto la salute perfetta. Le grandi malattie non si curano. In esse si manifesta ben più di quello che appare. Le culture 'superstiziose' si fermavano allibite di fronte a esse. Il *pecus laicum* passa avanti disinvolto. *Etiam si omnes, ego non*: io sono infatti di un altro parere. Bisogna lasciare che le grandi malattie eseguano la condanna che fu loro affidata senza che la società si intrometta negli affari del destino. (Come trovo scritto nel *Corpus hippocraticum*, « La medicina consiste nel togliere le sofferenze all'ammalato, diminuire la violenza delle malattie e rifiutarsi di curare coloro che sono sopraffatti dalla malattia »). Grandiosi programmi di salute pubblica e di

assistenza sanitaria proteggono invece la specie, in modo che l'umanità non scompaia. (Io, che ho fatto voto di verità, ne traggo altre conseguenze. Non mento se affermo che ho trovato una morale per una 'specie' superba. Agisci in modo che ciascuna delle tue azioni conduca allo spegnersi finale della vita, essa dice. La conquista di questo principio avviene nella solitudine della propria coscienza, laddove nasce sostanzialmente la vera istanza morale che non riguarda nessuno se non colui stesso che ne sente il morso. Da qui nasce pure il principio immediato che si esprime o si può esprimere così: agisci in modo che nessuna nuova vita si aggiunga alla vita. Si può vedere anzi come il primo principio trovi effettualità solo nel secondo. Il punto di vista generale sulla vita è che essa non dev'essere. Ma questo non è un principio demoniaco bensì un principio etico. Per essere valido, cioè, deve diventare dovere di qualcuno). Mostruosi ospedali ti risucchiano e ti rimettono a posto, buono per un'altra volta. Mentre attraverso quella fessura aperta dalla malattia nella tua vita s'era introdotto lo stesso principio etico. Questi luoghi trasudano di volontà di vivere, e gli avidi gesti degli addetti ribadiscono le catene a cui sei avvinto. Questa vita, non è che tu la voglia (come ti si insinua), ne sei invece voluto. Al principio spinoziano « Conatus sese conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum » è stato aggiunto « et salutis ». In realtà il concetto di salute è ormai un insano concetto politico. Mi

richiama queste parole di un vecchio filosofo tedesco: « Nella politica l'uomo è un mezzo, nel miglior caso un mezzo volto al proprio bene » (Spranger, *Lebensformen*).

Il primo che derivò il concetto di salute e l'obbligo di guarire dalla società fu Socrate. In questo senso effettivamente Socrate fu il primo medico 'politico'. La salute appartiene alla società, non a te, dice Socrate, guarirti è compito della *polis*; prima di tutto delle leggi, e solo in seguito tuo. Naturalmente da quando la salute diventò una questione politica tutti furono malati. Con la salute (con questo concetto di salute) si introdusse nel mondo la malattia. E fu sancito che nemmeno la guarigione, tutto sommato, riguardava il malato, ma concerneva le leggi e la società. La malattia divenne dunque qualcosa in cui non si esprimeva più il rapporto col proprio destino, ma uno dei tanti rapporti con la società. L'ambizione della politica fu da allora quella di potere affermare l'origine sociale di ogni malattia e soprattutto la natura sociale della guarigione. La canaglia è afflitta da un senso di malattia perpetua. Riverbero di una politica, più che di una medicina, dove l'individuo è degradato a oggetto di cure. Tutto deve dimostrare che l'individuo è 'imperfetto' e che quindi ha bisogno della politica. E ne avrà bisogno per sempre.

Corri dunque nel tuo lettuccio, raccomanda la politica. Ma io do retta a un altro consiglio: « Non sai che malattia e morte devono sorprenderci mentre facciamo qualcosa? » (Epitteto, *Diatriba*, III, 5).

Io non amo la 'mia' casa: è una dichiarazione di metodo. Questa credo sia la condizione di spirito di chiunque professi idee generali. Ma ancor più quando vedo in questa sorta di amore l'insidia dello spirito politico in azione. Mi pare di sapere come funzioni tutto questo, e quali tranelli celi. « Abitare il territorio significa sottomettersi alla sovranità » dice Rousseau. Credo di trovare qui la ragione di certe filosofie (o politiche) che si soffermano sull'abitare con amorevole cura. Abbi una casa e ti ho nelle mie mani, questa mi pare una delle esche più subdole di queste filosofie o politiche. « Une forme ... par laquelle chacun s'unissant à tout n'obéisse qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution ». Ma se non ne voglio sapere? Ho già dato la risposta di Rousseau. Il consenso e l'adesione anche di quelli che dissentono sono dati dal fatto che continuano a risiedere e ad abitare. Io sono convinto che abbellire la propria casa, addobbarla, arricchirla di quadri e di lussi, conduce a contrarre con la società un legame tra i più duri a morire. (« Quid prodest pingere cameras, ditare perticas, paliare vestibulum, substernere

pavimentum, componere lectum inflatum plumis, opertum sericis, obductum cortinis aut conopeo? », Innocenzo III, *De contemptu mundi*, II, XL, 4). Abbi casa invece per fare i tuoi bisogni (considerala un water, solo più grande). A tutto questo insomma io non do che una risposta: risiedi con indifferenza, abita con apatia. Soggiaci alle leggi come alla massima ingiuria che abbiano potuto farti e lascia perdere Socrate.

Gli uomini vengono uniti prima di tutto dalla guerra. Essa li avvicina talmente che li uccide. Gli altri rapporti sono per lo più miserabili. Accosto alla guerra solo l'inferno familiare, in cui sono come sospesi tutti i diritti e si commettono quasi tutti i reati. Solo esso può uguagliarla. « La guerra è misteriosa », risuona cupo questo giudizio di De Maistre, e tuttavia quanto chiarore. Mentre dall'altra parte quante ipocrisie. Sentiamo ancora De Maistre: « L'angelo sterminatore gira come il sole attorno a questo infelice globo, e non lascia respirare una nazione che per colpirne altre ». Ebbene, la guerra esiste sempre, ma c'è un momento in cui esiste anche per te. Ecco tutto. Insomma la pace è un concetto vuoto (cioè politico). Nemmeno poi è così desiderabile. Ma c'è un punto in cui io considero tanto detestabile questo concetto, come ad esempio lo apprendo da Montaigne, proprio perché lo ritengo responsabile dell'eliminazione (politica) del concetto di verità. (S'intende che quando parlo di verità io intendo parlare di una verità definitiva e unica). Per la pace bisogna rinunciare una volta per tutte, sottolinea Montaigne, « al privilegio fantastico, immaginario e sbagliato che

l'uomo si attribuisce di insegnare, prescrivere ed erigere una volta per tutte la verità ». Montaigne non dubita degli amori tra un elefante e una fioraia di Alessandria ma dubita con tutte le sue forze di ogni posizione rispetto a cui « non si sarà mai del tutto sicuri di non essere costretti, per difenderla, ad attaccare e combattere centinaia e centinaia di posizioni opposte ». Invade l'Occidente una strana paura della guerra, con la quale crolla il concetto di verità unica ed eterna. Non per le manipolazioni di filosofi piccoli e miserabili. Il concetto di verità viene considerato la causa per eccellenza della guerra. Se la politica deve tenere a bada la guerra, non può farlo che sacrificando il concetto di verità. Nel frattempo quegli uomini per cui una battaglia è più di una patria (concetto mirabile che trovo nell'*Appel des armes* di Ernest Psichari) vengono trascinati nel fango e ne vengono abbattute le immagini. (Mi spingo ad affermare che con la pace di Vestfalia che pose fine alle guerre di religione e non con la *Kritik der reinen Vernunft* o con *The Logic of Scientific Discovery* si sia posto fine al concetto di verità, o quanto meno al suo 'uso' mondano).

Col concetto di pace si è eliminato il concetto di verità. Io non dico altro.

Ciò che Hobbes chiama stato di natura si deve invece chiamare, io ritengo, stato ontologico. La dottrina dello stato di natura, punto fondamentale della cosiddetta filosofia politica moderna, è in realtà la dottrina dello stato ontologico. Come ho già detto, ma ora lo preciso meglio, ontologicamente gli uomini sono uniti prima di tutto dalla guerra. Essa li avvicina talmente che li uccide. Del resto nella società l'odio, il rancore, il livore, l'indifferenza li uniscono più dell'amore, che li unisce solo a letto. Io non sono cattivo, semplicemente esisto. Questa è la mia professione di fede. Noto spesso volte come l'eliminazione della metafisica, perché troppo vera, abbia generato filiazioni incredibili e non ultima l'affidare all'antropologia domande cruciali come quella sull'uomo. Le viene affidato ad esempio il problema se questi sia un essere pericoloso o no, e la distinzione tra buono e cattivo regge miseramente tutto quanto si è capaci di dire su di lui. L'antropologia politica fornisce dunque questo campionario e una indicazione ostinata che la politica vittoriosa ha fatto sua. Mentre è evidente che il « per natura » – solitamente segue il buono o cattivo in simili definizioni –

equivale (mentre vorrebbe addirittura cancellarlo) a « ontologicamente ». L'uomo è pericoloso perché è. Dal punto di vista metafisico, ossia ontologicamente, io sono un fuorilegge. La politica come la si intende mette al bando la metafisica perché da essa, dalle sue evidenze, non possono derivare società ma bande di individui vaganti, ciascuno ossessionato e reso furioso dalla vicinanza degli altri, accomunati da uno stesso presente e senza futuro. Se devo essere sincero, io mi ritengo fuori dell'umanità.

Concetto politico di pensare definisco quello che non è nemmeno sfiorato dalla rinuncia. Mentre si dovrebbe potere smettere da un momento all'altro. Davanti alla verità, io ritengo, non c'è più niente da pensare. Ciò che si chiama idea, in politica, prende il posto lasciato dalla verità, il cui costo per essa era eccessivo. (In realtà devo dire che tra l'idea di politica e l'idea di verità vi è contraddizione. Essendo la verità qualcosa che non si può migliorare e la politica qualcosa la cui essenza è proprio questa: migliorare tutto ciò che tocca. L'idea di cui parla la politica è difatti 'migliorabile', mentre la vera idea è una natura semplice, nel senso cartesiano delle *Regulae*). Flaubert (che io ammiro per questo) parlò della oltraggiosa stupidità delle idee sociali. Esse gli suscitavano « californie » di risa. Era sottintesa la stupidità della politica. Ma oggi il pensiero è interamente politico. Politica è la sua stessa forma, che ha preso dai suoi peggiori difetti. La libertà di pensiero sostenuta dalla politica contro ogni attendibilità filosofica è il pensiero senza verità. La volgare « gioia di parlare » che Benjamin Constant mette nel giro delle libertà moderne. O la

libertà di penna, cioè di scrivere secondo le più svariate e ignobili necessità sociali.

Stomachevole è pure l'altra tesi che la politica mutua da filosofie irresponsabili e che corrisponde a quella goethiana, portata spesso ad esempio, secondo la quale « il vero si riconosce soltanto dalla sua capacità a promuovere la vita ». A cui non trovo migliore risposta da dare che questo verso di Gongora: « ¡Ah, de la vida! ¿Nadie me responde? », « Ehi, della vita! C'è nessuno? ».

Aristotele qualifica come il più abietto degli uomini chi sta fuori dalla *polis*. Riconosco che gli 'altri' non possono pensare diversamente. La società mi sembra talvolta essere quella « volontà e rappresentazione » che un filosofo credibile reputò fosse il mondo. (Tra questi due concetti lo scambio è frequente e mi sembra che 'società' sia il mondo visto dai poveri di spirito). L'orribile e cieco riprodursi della società rimanda l'immagine di quella natura che la natura ha, da tempo, cessato di essere. Ciò dovrebbe essere presente nella riflessione politica, senza che quest'ultima diventi, per questo, metafisica. La sorte di una specie gettata in un universo insensato dovrebbe motivarla non meno che l'essere gettati in una società ingiusta. Vero, la società dovrebbe salvarci dall'universo che ci ingoia. Ma cosa ci salva dalla società? In realtà la metafisica è la politica di una intelligenza più perfetta. Io non sono un soggetto, ma un oggetto, una cosa. Una cosa che dice « io ». Non un animale sociale ma un ente. Mi aspetto solo dalla metafisica certe risposte, e vi obbedisco senza esitazioni. Né vedo perché dovrei dubitarne se gli estimatori del dubbio credono poi, come Montaigne, agli amori di

un elefante con una fioraia. Ciò che qualcuno ha definito l'indebolimento dell'intelligenza come caratteristica della « crisi della civiltà » accompagna in effetti la maggiore informazione su se stessi, sulla natura, sulla società, la maggiore conoscenza di sé e degli altri posseduta oggi dall'individuo. Ciò che sembra stupire è in realtà perfettamente spiegabile. L'indebolimento dell'intelligenza, l'incapacità di trarre le conseguenze da quanto sappiamo, sono una salvaguardia. Bloccano ogni capacità di conseguenzialità logica ed etica, rischiosa per ogni individuo che tenga alla 'civiltà' come alla pelle. Se si dovessero trarre le conseguenze da quanto si sa, la civiltà crollerebbe. L'indebolimento dell'intelligenza non indica dunque che la civiltà è sopraffatta dalla crisi, ma piuttosto che non ne è ancora invasa del tutto o che comunque vi resiste con forza. Chi vuol salvare questa civiltà deve dapprima diventare stupido, e poi se ne parla. In realtà è ciò che avviene. La politica è la più stupida attività a cui si siano mai dati gli uomini. Essa ha sostituito, con piena soddisfazione di entrambe, la filosofia. Quelle che oggi abbiamo, torno a dire, sono delle politiche piuttosto che delle filosofie. Così siamo presi da tutti i lati. Siamo nelle mani di una società a cui non possiamo sfuggire che per cadere in un'altra. Inoltre, più la società ci stringe, più vediamo veramente una diminuzione dell'intelligenza (con cui essa infine si protegge). Più aumenta la socialità, più aumenta la stupidità. Cresce infatti la

credulità generale (la fede nel futuro, la società migliore...) e la stessa individualità ne risente profondamente. Se si guarda però in se stessi, l'orrore della società diventa insopportabile ma aumenta il diletto di sé e l'affermazione della propria esclusività.

Ritorniamo adesso alla tesi che l'uomo non possa vivere se non in società e con un altro spirito. È invece quando se ne allontana che noi lo prendiamo in considerazione. Ricordiamoci della lunga lotta sostenuta contro la natura. Domare gli istinti, regolare le passioni, spegnere gli impulsi brutali a uccidere: questa fu una parte della lotta contro la natura nella quale, a quel che si dice, l'uomo conquistò a poco a poco una decente idea di se stesso. A me sembra che adesso tutto questo vada fatto nei confronti della società, dalla quale provengono fomenti disgustosi. Certi istinti sociali sono non meno nocivi degli istinti naturali domati. Noi proveniamo dalla società, ma è allontanandocene che prendono forma la nostra distinzione e una non ignobile virtù. Io insegno rapporti fuggevoli.

Dire « io » è lo stesso che affermare: « tutto è mio ». Ma ci si ritrae da questa conseguenza come davanti a un abisso. Eppure dire « io » significa accentrare in un unico punto la stessa esistenza del mondo. Davanti all'affermazione che il mondo è la mia rappresentazione non si fa una grinza, ma davanti a quella che « tutto è mio » (assolutamente conseguente) si resta interdetti. In ogni caso io vedo in questa conseguenza, che traggo senza titubanze, un'affermazione minore rispetto alla prima, in paragone cioè all'affermazione del mio io. Ho detto già come essa mi dia il diritto di essere unico in questo mondo e mi faccia contestare non la mera esistenza ma il diritto a esistere degli altri. Dire « io » è per me dire che nessun altro ha diritto a esistere. Gli 'altri' di cui si fa tanto chiasso esistono solo di fatto. Come le pietre o la cacca degli uccelli. Devo ribadire un chiarimento di metodo. Io tratto di me stesso. Ciò significa che prendo me stesso a oggetto di un esame tanto rigoroso quanto mi è possibile. Insomma dal punto di vista metodologico io non voglio fare niente di più di quello che fece Descartes nel *Discours* e nelle *Meditationes*. Quando dico dunque « tutto è mio », non è la dichiarazione

di un esaltato ma esattamente ciò che trovo nella mia mente quando dico « io », simultaneo a questa affermazione che tutti invece giudicano sensata.

Esaminando dunque ciò che così esprimo, io ne derivo la sensazione che proprio perché tutto è mio io non ne ho bisogno. È come se questa sensazione (in essa invero si trasforma quel giudizio), mettendomi in possesso di tutto, soddisfi talmente ogni mio desiderio che io non ne provo più nessuno. È qui che queste due evidenze si collegano alle politiche, le quali al contrario sostengono la loro indispensabilità affinché si possa raggiungere sia lo stato che si esprime dicendo « io » sia quello che si esprime dicendo « mio ». La politica si fonda sul ritenere ogni individuo imperfetto in quanto tale e di fatto privo di qualsiasi cosa che non abbia acquisita con il lavoro e consacrata mediante il diritto. (Le ingenuità dei *Two Treatises on Government* di Locke mi sorprendono sempre). È a chi non ha niente che si rivolge la politica, è lui il suo preferito. Essi sono reciprocamente indispensabili. La politica è indispensabile al 'povero' quanto il povero alla politica. O come il topo al gatto.

Ogni discussione sulla 'proprietà' che non parta dall'evidenza « tutto è mio » è un mucchio di ciance. O detto altrimenti, è dalla parte della politica e non della metafisica, dalla cui parte io mi trovo. Io sono io e tutto è mio: qui si incardina il mio pensiero, e all'interno di questo io sto magnificamente.

Io sono convinto che qualsiasi 'uso' della verità è letteralmente impossibile. Quelle filosofie che proclamano quest'uso sono in realtà, come io le ho definite, delle politiche. Esse non disperano, sulle prime, di usare la verità in funzione di un bene pubblico. Fin quando non si rendono conto che la verità non ha niente a che vedere col dare da mangiare agli affamati e col curare gli ammalati. Io, per parte mia, sono convinto che la forma in cui la verità si mostra nella sua interezza è la morte. Questa è uno degli infiniti attributi della verità eterna, che tuttavia in essa si rivela per intero. Provo talvolta meraviglia a pensare che la verità si sia potuta riconoscere nella 'vita'. O nel modesto concetto di divenire. Oppure nel concetto di essere, in cui non scorgo altro che disperazione (il desiderio della permanenza perpetua). Io vedo in ciò una abdicazione dai poteri della riflessione. Una sconfitta del potere di giudicare. Un risultato del rifiuto della metafisica, vinta non dai limiti della ragione ma dai limiti di un pensiero avvilito. In un supremo atto, al posto di quella Creazione che un tempo coronò gli sforzi del metafisico, e a disprezzo di essa, intuisco che opera la Distruzione.

Opponendomi dunque al modello vincente io esigo da me stesso non che la metafisica si regoli sulla politica, come avviene, ma che la politica si regoli sulla metafisica. (Una intera immagine del mondo è essenziale persino alla più sparuta). Ma, come Hobbes, non posso che dire: *doceo, sed frustra*. I punti chiave di questa metafisica – in riferimento alla politica – mi sembrano i seguenti: io sono; io solo sono (anche se ‘esistono’ gli altri); io solo devo essere; tutto è mio (anche se non ‘ho’ nulla). Come ho già detto, ma intendo chiarirlo meglio, sta qui l’impossibilità metafisica della società. L’idea di individuo, che le politiche (*le filosofie*) privilegiano, è una confusione di ‘io’ e di ‘altri’. Mentre l’« io sono » e l’atto che lo dichiara sgorgano da un eccesso di essere. A me pare che poiché io sono, io straripo d’essere. E che da qui derivi tutto il resto.

Descartes non trasse dall’« io sono » le conseguenze ontologiche dovute. « Io sono » significa, ontologicamente, che solo io devo essere e che gli altri esistono ma non devono essere. (Io, contrariamente a quel che dice un ‘filosofo degli altri’, per vergognarmi non ho bisogno di nessuno). L’esistenza dell’altro è un abuso, una sopraffazione, un’offesa incancel-

labile, qualcosa che non deve essere. Ma ciò è già implicito nel dire « io sono »: dirlo significa minacciare, avvertire: « io solo sono » vuol dire solo io devo essere e rivolgendosi all'altro: tu non devi essere. Insomma « io sono » significa « io sono contro ». Ecco perché nessuna 'società' può prevalere. Questa evidenza – « io sono contro » – non ha a che vedere con l'*homo homini lupus* hobbesiano. Essa è radicale e insuperabile. *Ontologicamente* gli esseri sono un'accozzaglia di assassini e di miserabili.

(Devo aggiungere che la domestichezza con le cose che sono, rende superflua ogni prova).

Immagino talora che la subordinazione della politica alla metafisica possa verificarsi nuovamente. Io torno, cioè, alla possibilità, o alla fantasia, che la politica si subordini interamente alla metafisica e che tragga da questa le sue verità. E prima di ogni altra che la verità è al di là del bene e del giusto, al di là di Dio stesso e certamente al di là dell'uomo e di ogni legge. Inutile aggiungerlo infatti, inutile aggiungere che da essa l'uomo è trattato come un qualsiasi spregevole ente. Devo sottolineare che il riconoscimento di questa verità, la pretesa, apparentemente legittima, che essa debba esibire i suoi titoli, sono superflui ed esilaranti. Perché ogni individuo ne ha la prova nello stesso momento in cui muore. Insomma, per la metafisica a cui penso la verità è la morte. Essa è *index sui et falsi*. Se la politica inoltre si dovesse subordinare alla metafisica, essa non potrebbe farsi guidare dal 'meglio' e dagli squilli di tromba che lo accompagnano. Dovrebbe accettare, anzitutto, che l'uomo è uno spregevole ente. E che per quanto riguarda la libertà (il 'meglio', cioè), metafisicamente parlando l'uomo ne ha tanta quanta potrebbe averne un asino, come il giovane Spinoza riteneva che l'uomo

sarebbe stato, se non fosse stato libero (« homo non pro re cogitante sed pro asino turpissimo habendus est »). Accettare la verità (ma è maledettamente improprio esprimersi a questo modo perché la verità, come la morte, qualsiasi cosa di quest'ultima dicano gli stoici, non si 'accetta' ma squallidamente si subisce), dobbiamo riconoscere che è umiliante. Significa, torno a dire, non innalzarsi al 'meglio', ma accettare, ad esempio, l'ingiustizia, accettare di nascere schiavo nell'epoca di Pericle o salariato oggi. Accettare di non essere liberi, oppure provare l'umiliazione di essere degli enti 'sociali' (cosa che per un 'individuo' significa dover essere migliaia di 'individui' solo per esserne uno). Questo, dunque, o su per giù, dice la metafisica che io immagino. Essa non ammette il 'meglio' e gli squilli di tromba a cui ordinariamente la politica è così sensibile. E se Spinoza, ad esempio, in nome della metafisica ha potuto dire che la ragione è la parte migliore di noi stessi (*melior pars nostri*), semplicemente sbaglia perché la 'ragione' (con questo nome egli indica qui in effetti la coscienza: « Ego sane ne meae conscientiae, hoc est ne rationi et experientiae contradicam ... nego me ulla ulla absolute cogitandi potentia cogitare posse, quod vellem eiquod non vellem scribere », lettera LVIII), raddoppiando la nostra condizione con la consapevolezza che ne acquisiamo, rende 'peggiore' la condizione e di se stessa fa la parte 'peggiore' di noi. Se la politica ubbidisse dunque alla metafisica, dovrebbe evita-

re di svegliarla in quelli a cui si indirizzano le sue cure. In altri termini, se la politica ubbidisse alla metafisica, dovrebbe evitare di svegliare in essi non tanto gli istinti, sia pure i più brutali, ma proprio la ragione e la coscienza, tenendole per sé. Ma se seguisse fedelmente la metafisica, cioè l'ordine ontologico, la politica non dovrebbe perseguire nemmeno la giustizia e il sapere, inculcandone il senso negli esseri che predilige e quindi raddoppiando il male con il male. Dovrebbe estirparli alla radice, e solo alcuni infelici dovrebbero essere condannati a sapere e a giudicare.

Così mi è sembrato di potere rappresentarmi un rapporto in cui una metafisica immaginaria guidasse la politica. Ma è solo una fantasia.

Io non voglio esercitare alcuna influenza sugli uomini. In ciò io vedo la mia chiericatura. Ho dato qualche prova delle ragioni oggettive dell'indifferenza in materia di società, e ciò mi basta. La mia indifferenza per l'altro è il maggiore sforzo che io possa fare per lui. In ciò vado veramente contro il mio essere se questo è, come mi è parso evidente, rivolto per necessità contro l'essere dell'altro. A me non interessa dare da mangiare agli affamati (oltretutto i morsi della fame non li distraggono forse dai morsi della vita?). Sostengo sulle mie spalle qualcosa che richiede tutta la mia abnegazione. Sto parlando della verità. Una verità eterna e unica, io non vedo in meno di questo il compito sostanziale della professione del chierico. (Una verità però né nobile né degna: io mi sono votato alla verità, non alla sua venerazione). La divaricazione tra metafisica e politica è la conseguenza. Ma ciò non consente alle politiche una propria strada dove « credenze e desideri » si sostituiscono alla verità, e anzi i desideri (come sostiene uno di codesti 'filosofi') entrino nella stessa costituzione del suo criterio.

Il vero, dunque, non è il 'meglio', qui è la linea divisoria che distingue, vorrei dire *sub*

specie aeternitatis, la filosofia dalle politiche. Con loro stupore queste scoprono che la verità non si può migliorare. La verità, come la necessità, non si lascia convincere: essa è cieca, sorda e muta. (Tra la verità 'migliore' e la verità vi è lo stesso abisso che esiste tra il Dio d'Abramo, d'Isacco e di Giacobbe e il Dio dei filosofi: insomma la verità migliore è la verità dei politici!).

Le politiche appaiono quando attraverso la metafisica la sorte dell'uomo è segnata. Allora esse – si costruiscono appositamente per questo – si sbarazzano di quanto può intralciarne una confortevole esistenza e stabiliscono che bisogna eliminare il concetto di verità fuori di noi, il concetto di Dio, il concetto di mondo, eliminare la fame, la malattia, la vecchiaia, e sostituirle, penso all'illuminismo, con telai per calze, mulini a vento e ad acqua, poltrone da veglia, letti alla polacca e scaldini per i piedi. (La fame, la malattia, la vecchiaia, Dio, la verità, la necessità, eccetera, costituiscono una fascina di concetti a cui i miglioratori si propongono di dare fuoco). La prima operazione di 'miglioramento' – concetto politico se mai altro – comincia da lontano. In questo senso la prima politica in grande stile è la *Kritik der reinen Vernunft*. Per migliorare le condizioni dell'uomo, dice in sostanza Kant, bisogna impedire che egli possa avere una cognizione del mondo, di Dio, della necessità... Bisogna sostenere la minorità dell'intelligenza. Bisogna riportare l'uomo alle condizioni di uno stupido essere pratico. La

rettitudine al posto della verità: non è vergognoso? Tuttavia è quello che le politiche ammirano di Kant. La domanda che Kant si è posta nello *Streit der Fakultäten*, « se il genere umano si trovi in costante progresso verso il meglio », conduce dritta al primato del meglio. Da allora i miglioratori non si contano. Ma il frutto di ogni 'miglioramento' è un mostro. Non è più ciò che era e non è un'altra cosa. (Coloro i quali poterono vedere gli effetti delle loro azioni, poi rabbrivirono). Io ritengo che la dimenticanza della verità, sebbene abbia qualche riluttanza a chiamarla in questo modo, sia arrivata a un punto da cui difficilmente si potrà tornare indietro. Riconosco che se la filosofia vive ancora, è merito degli stupidi, di quelli cioè che di questa dimenticanza vanno facendo professione aperta. Quei rari filosofi che parlano di una verità al di là del bene e del male, che non considerano la crudeltà delle conseguenze un'obiezione alla verità, porterebbero la filosofia alla rovina. Essi fanno come Spinoza il quale, *ducente veritate*, afferma che se un membro della società viene colpito dalla peste dev'essere strangolato. « Io non presumo » egli dice « di avere trovato la filosofia migliore, ma so di possedere quella vera ». È in questi filosofi che io mi riconosco, non in quegli altri. Socrate muore perché ha violato la legge. È sciocco dire che egli era un galantuomo, dice Hegel. Se filosofo è colui che mette l'individuo contro il mondo e la società, non possiamo non provarne ripugnanza, egli aggiunge.

Quando Descartes afferma che bisogna dubitare di tutto, sembra che non avvenga nulla. Una cosa comunque è se si dubita, ma lascio immaginare invece se uno è certo che non ha nulla da spartire col prossimo e che anzi se gli occorre il suo grasso per ungersi gli stivali può prenderselo. Se una filosofia non può giustificare il pensiero che il prossimo può ben essere impiccato, e che chi pensa così non è un comune delinquente ma un filosofo nelle sue funzioni, allora la filosofia è solo un giuoco, e se ne conoscono di migliori. (Naturalmente può essere che tutto questo porti a cadere in ginocchio davanti a lui). In ogni caso, io non giuoco.

Per tornare a quanto sopra ho riportato di Spinoza, chiunque avrà capito che l'*optima philosophia* (la filosofia votata al 'meglio') è quella che oggi chiamiamo politica, e la *vera philosophia* è proprio la filosofia che debbo ritenere ormai scomparsa.

Io non riconosco un essere umano sulla base del volto. Vale a dire: ovunque vi è un volto vi è un uomo. Non mi sono mai sognato di vedere un 'uomo' nel mio tabaccaio. Mi è sempre parsa una grave sciagura che Kant si fosse lasciato irretire da Rousseau sino a privilegiare i sentimenti morali rispetto a quelli intellettuali e a riconoscere un uomo dal solo aspetto umano. Approvo Spinoza che dice di intendere per vita umana quella che si definisce non mediante la circolazione del sangue e le altre funzioni comuni a tutti gli animali, ma per la ragione e l'aspirazione al vero. Io non ho rispetto, devo dire, per quelli che non hanno alcuna aspirazione alla verità e non vivono anzitutto per sapere di che si tratta. Essi somigliano a degli uomini, ma non lo sono. Mi sembra inoltre sempre meno seria la presenza del genere umano nel mondo. Non sono le malvagità o cose di questo tipo che trovo repellenti nell'individuo odierno, o mi indignano. Ma, in particolare, una sempre crescente mancanza di serietà. In quello che fa è venuta meno la convinzione. Egli non ha più una grande idea di sé. Quegli uomini la cui superbia metteva tra sé e la volgarità dei più un abisso, salvavano an-

che i più. Giustificavano la loro esistenza. Infine, già per isolare un 'genere umano' nel brulicare della vita animale, ci voleva superbia. L'indicare come genere umano questa 'specie' fu un atto di superbia di qualcuno. Furono questi uomini separati dall'umanità, che poterono vederla e mostrarla agli altri come un tutto. Un'idea distinta che nasceva dal disprezzo, ecco l'idea di umanità quale essi la concepirono. Dietro c'erano filosofie che non avevano paura di nulla.

In realtà ho sempre pensato che bastino pochi per formare il genere umano. Nella foia di moltiplicarsi tipica dei diseredati (come si sostiene) non vedo un'accanita energia vitale che dovrebbe compensarli. Ma la vita al punto più basso. In fondo è qui che il problema si biforca, e resta ugualmente lo stesso. Noi produciamo opere: tecniche, arti, filosofie, scienze, letterature; loro, figli. Mi accorgo che una stessa spinta vitale beffa entrambi. (Tuttavia mi sembra a volte che solo un errore di classificazione possa avere messo assieme nello stesso genere chi si occupa di dimostrare il teorema di Fermat e 'i molti').

Io non intendo lasciare libero ognuno di pensare come vuole. In realtà è ciò che avviene. Ma non con il mio consenso. Ho accennato, di passata, che la filosofia ai suoi esordi si esprime con un comando. Io ti comando, dice Parmenide: τὰ σ' ἐγὼ ἄνωγα. Io ti comando questo: l'essere è e il non essere non è. Così la filosofia, anzi il sapere in quanto tale, rivelò subito la sua natura dispotica, e se il nome di Parmenide oggi è pronunciato invano, come sembra, almeno io spero di pronunciarlo onorandolo. Dopo Parmenide, Aristotele ripeté nella *Metaphysica* che solo il filosofo può comandare. Sino ad arrivare a Hegel che, a quanto sembra, condivise questo giudizio. L'uomo si lascia comandare per la maggior parte della sua vita, ma se un filosofo gli dice: τὰ σ' ἐγὼ ἄνωγα, io ti comando, egli invoca la sua libertà e i suoi diritti. Perché si è finalmente nella verità quando ogni bisogno di libertà è sparito. (Uno è nel vero quando non è più libero, ecco tutto). La verità è il tiranno davanti a cui non possono né lacrime né argomenti. La verità comanda sempre e non obbedisce mai. Al richiamo della verità bisogna dunque lasciare tutto. Ma sopra ogni cosa bisogna dare un addio

alla libertà, misero cencio con cui si nasconde il nostro reale asservimento. Dirò tra parentesi che per questo la filosofia non si può insegnare, e io trovo ridicolo farlo. Essa può, anzi deve solo dire: io ti comando. L'impegno del filosofo col suo interlocutore non può essere dunque quello di lasciarlo libero (impegno che è invece preso solennemente dalle filosofie che abbiamo meglio chiamate 'politiche'). Ma quello di costringerlo come un despota. Perché come appurò già Aristotele, la verità costringe, e « costretti dalla stessa verità », ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἀναγκάζόμενοι (*Met.*, 984 b 10-11), egli giudicò i veri filosofi. Ma essa costringe in un modo (per esempio ti ammazza, cioè tu muori, ti porta via gli occhi, ti acceca quindi, o una gamba, cioè ti azzoppa, o ti toglie gli affetti, cioè ogni senso alla tua vita, eccetera) che solo il filosofo può a sua volta costringere a riconoscere. Noi vogliamo dire insomma che Descartes non completò il suo *ego sum* e lo lasciò a mezzo. E che bisogna costringerlo a proseguire.

Io sono convinto (o in termini più rigorosi, è una mia evidenza) che la specie umana si conclude nel filosofo. In colui che unicamente è capace di trarre tutte le conseguenze dall'« io sono » e di 'costringere' gli altri a trarle.

L'idea che il mondo non debba essere è l'inizio di un metodo che nell'« io sono » legge: l'altro non dev'essere. Cioè l'idea di società è impossibile. La società ingiusta mi incanta. Mi rivela com'è il mondo senza bisogno di sondare l'universo. Il malvagio è un essere semplice. Non serve alla mia conoscenza. Egli non attesta niente di più della sua esistenza. Ma un insieme di canaglie che corrono assieme alla perdizione mi imprime il suo sigillo. (Non fu la prima idea di Hobbes, prima che egli farneticasse?). Io sperimento conoscenze eterne. Affermare la verità è un atto militare. Ma chi conquisterò se non c'è nessuno? Se ho abolito l'idea di altro? Bisognava tuttavia trarre le conseguenze dell'« io sono ». Io non ammetto una conoscenza vile.

Poiché io non dubito (io sono uno che ha già detto « io sono » e quindi ha superato il dubbio), dovrei essere almeno più perfetto di un altro. In ogni caso più di un essere che dubita: « *faisant réflexion sur ce que je doutais, et que, par conséquent, mon être, n'était pas tout parfait...* » (Descartes, AT, VI, 33). Ma gradi di perfezione ontologicamente ineccepibili sono messi alla gogna dalla politica, che recita testualmente: « ... non vi è nulla di più

evidente di questo, che creature ... nate, senza distinzione, agli stessi vantaggi della natura e all'uso delle stesse facoltà, debbono anche essere uguali fra di loro, senza subordinazione o soggezione... » (Locke, *The Second Treatise of Civil Government*, II, 4). Ho fatto già osservare che il primato della politica pretende di liquidare il primato ontologico e le sue gerarchie. Bisogna contrapporvi le implicazioni politiche dell'« io sono » e ristabilire i gradi di perfezione. La superiorità di un essere sugli altri. L'amore di sé e della propria grandezza.

Io giudico del tutto superflue un buon numero delle filosofie presenti. Esse non costringono alla verità ma ne lasciano liberi. Mentre la sfida di Hegel, solo uno è filosofo (solo una è la filosofia), la considero l'unica opportunità ragionevole. Quanto a me, la verità mi suscita degli scrupoli, ma io la seguirò fino in fondo e vi costringerò chiunque secondo l'«ordine» di Aristotele (ἀναγκάζεσθαι καὶ ἀναγκάζειν).

La mia affermazione che la verità è un atto militare la debbo ancora spiegare. Anzitutto essa richiede la rassegnazione a essere solo un mezzo. Io eseguo un ordine. Io sono uno degli ultimi rappresentanti di una idea che non c'è più. (« Être le domestique de son idée », parole di cui invidio l'autore). Devo aggiungere che chi prende i voti in materia di verità meglio farebbe a frequentare, più che quella di Logica, la Scuola di Guerra. Non ho alcun dubbio che imporre la verità sia un atto

militare (gli altri direbbero, con la volgarità che li distingue, di violenza) e non l'azione efficace di argomenti su menti ben disposte. Il nostro nemico – l'altro – non vede la verità che nell'intelletto comune. Non bisogna vincere un individuo, ma l'«umanità».

(Mentre trionfa un nichilismo privo di reale forza annientante, il solipsismo presenta le sue credenziali. Io solo esisto. Ma anche gli altri. La loro necessità di fatto non esclude però che solo «io» ne ho il diritto).

La mia indifferenza al sociale è la mia ultima offerta alla verità, che non venero ma alla quale sono legato dai miei voti. Un certo proustismo, più di mille trattati di sociologia, mi ha insegnato il fascino e l'orrore dell'individuo smarrito in relazioni e rapporti. Invece ogni volta che dico «io», elevo la specie. E con me chiunque sappia veramente cosa dice. Io abbandono il sociale al suo destino. Ho tratte tutte le conseguenze dell'«io sono»: ho espresso il mio orrore di essere governato. (Ma anche la mia umiliazione. In altre parole, «io sono», in termini politici, non significa «io sono uno Stato»?). Non ho fatto altro che aggiungere qualche rigo al *Discours de la méthode*.

Devo dire infine che io considero «uomo», nella accezione più confacente all'idea che ne ho, l'uomo emancipato dalla società e dagli altri.

**Stampato nel settembre 1994
dal Consorzio Artigiano « L.V.G. » - Azzate**

**Piccola Biblioteca Adelphi
Periodico mensile: N. 333/1994
Registr. Trib. di Milano N. 180 per l'anno 1973
Direttore responsabile: Roberto Calasso**